L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
No 18 — 30 AVRIL 1959

NOTES DE SPIRITUALITE

SOMMAIRE

1. Méthodes de méditation ou oraison liturgique ? — 2. La chasteté et l'aspiration au sacerdoce. — 3. Saint François d'Assise. — 4. « La povera Gemma ». — 5. Le Bienheureux Jean Dominici. — 6. Divers.

I. — *METHODES DE MEDITATION OU ORAISON LITURGIQUE ?*

1. — S. Em. le Cardinal Lercaro, archevêque de Bologne, a écrit un ouvrage très remarquable sur les « *Méthodes d'oraison mentale* » ; traduit en français par l'abbé Lucien Chavoutier, il paraît avec une préface de S. Em. le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon [1].

Ce sont là de très hautes garanties doctrinales. Mais un autre trait doit être relevé immédiatement. Cet ouvrage qui s'adresse à des prêtres, a été écrit et traduit, non par des religieux contemplatifs ou des professeurs, mais par des prêtres dans le ministère. S'adressant à Marie-Immaculée dans une dédicace préliminaire le cardinal Lercaro s'exprime ainsi :

« Ce travail sur la pratique de l'oraison... est né à l'ombre de votre Basilique [de Gênes]... où vous m'avez accordé de vous servir pendant dix ans ; c'est ici qu'il s'est développé au milieu des soucis de *la direction d'une paroisse.* C'est ici qu'il s'est achevé... La rédaction de ces pages a été [pour] le petit reste de la paroisse dévastée [par la guerre] un réconfort dans les heures les plus sombres... Maintenant le Seigneur m'appelle ailleurs avec de nouvelles charges et de nouvelles responsabilités. Je dépose aux pieds de votre trône l'humble hommage de mon travail [écrit] pour la sanctification des âmes, celles que je laisse dans la paroisse tant aimée, celle que je trouverai dans le diocèse que j'aime déjà tant. »

Ceci était daté du 11 février 1947. Et le cardinal Gerlier, résumant l'ouvrage pour en tirer les leçons pratiques, dit qu' « il faut le lire attentivement et s'en pénétrer pour comprendre mieux l'importance et l'actualité du problème qui s'y trouve posé, et saisir mieux pourquoi *un curé de paroisse urbaine* a voulu prendre le temps nécessaire » pour le traduire et le mettre à la portée de ses confrères. Ceux-ci sauront donc qu'ils y entendront la voix d'âmes sacerdotales, plongées autant que quiconque dans les soucis du ministère pastoral le plus actif.

[1] Cardinal Lercaro. **Méthodes d'oraison mentale.** Traduit de l'italien par l'abbé Lucien Chavoutier. — 368 p. (15 × 23), 1.500 fr. Le Puy, Mappus, 1958.

L'intention générale de l'éminent auteur est de réagir contre la dépréciation de l'oraison et son abandon. Au cours de son exposé, il réfute les prétextes mis en avant : le temps fait défaut ; la « prière dans la vie » vaut mieux que les « exercices » ; surtout pas de méthodes, ni d'horaires fixes ! La messe et l'Office divin suffisent ; ils ont une valeur communautaire, tandis que l'oraison serait nécessairement inspirée par un « égoïsme individualiste », etc. Contre ces « erreurs », il affirme fortement « la nécessité de l'oraison mentale » ; il ajoute que celle-ci requiert pratiquement, surtout dans ses débuts, l'initiation et l'entraînement que seule peut donner la pratique persévérante d'une bonne *méthode* d'oraison.

Cette « nécessité de l'oraison méthodique » est établie en montrant sa liaison étroite avec l'*obligation* qu'ont les prêtres et les religieux de tendre à devenir « parfaits comme le Père céleste est parfait »; en rappelant ensuite que cette nécessité est enseignée par *toutes les écoles de spiritualité* et avec une insistance et une précision de plus en plus nettes dans la période contemporaine par *les Papes* eux-mêmes. Des méthodes ont été usitées en fait depuis les débuts de l'Eglise ; elles se sont développées au cours du Moyen Age ; elles ont été codifiées et se sont diversifiées à partir de la Renaissance et de la vraie réforme due au Concile de Trente, assurant une plus large pratique de la méditation sans dénier au St-Esprit le droit d'appeler les âmes à des états d'oraison plus élevés. (Ch. I-II, p. 11-51).

L'auteur présente ensuite en autant de chapitres la méthode ignatienne (p. 53-79) et celle de saint François de Sales (p. 81-102) ; il revient sur « les trois manières de prier » selon S. Ignace (p. 103-111), passe à l'oraison selon saint Alphonse de Liguori (p. 113-126), à l'oraison sulpicienne (p. 127-151), à l'oraison selon saint Jean-Baptiste de La Salle (p. 153-175), revient une fois encore à saint Ignace et à sa « contemplation et application des sens » (p. 177-196) pour finir par l'oraison carmélitaine (p. 197-219). Il indique encore quelques « formes supplétives d'oraison » (lecture méditée, oraisons jaculatoires, rosaire, chemin de Croix, etc., p. 221-238).

Cette énumération des méthodes unit ensemble l'ordre chronologique (pris en gros) et un ordre progressif établi suivant que ces diverses méthodes, partant d'une oraison à dominante psychologique, se rapprochent d'une oraison plus affective orientée vers la contemplation. Cette interprétation, discernable à de nombreux signes dans l'exposé de chacune des méthodes, a commandé la dissociation en trois chapitres, des conseils donnés par saint Ignace dans les *Exercices.* On la trouve présentée plus

complètement dans un chapitre (XII^e) qui fait une « synthèse des méthodes d'oraison » et qui retient dans un *exposé d'ensemble* ce que toutes ou la plupart des méthodes examinées ont en commun. Mais le recensement de ces points de rencontre n'est pas, comme le suffrage universel, un jugement uniquement basé sur le plus grand *nombre* de voix exprimées : l'auteur juge là aussi de la *valeur* d'un conseil donné, d'après le pouvoir qu'il a de conduire l'âme dans sa marche en avant vers la contemplation.

Le dernier pas pour y accéder est l' « oraison affective » (ch. XIII, p. 269-281). Celle-ci a sa place dans toutes les oraisons précédentes ; elle se manifeste en chacune d'elles par occasions, d'abord brièvement et rarement, puis plus longuement et plus fréquemment ; elle développe l'amour de charité envers Dieu, provoquant ainsi la mise en exercice des dons du Saint-Esprit et les interventions de la grâce divine qui attirent dans l'âme généreuse la présence et l'action de la Trinité Sainte, avec toutes les suavités et toutes les exigences de pureté qui résultent de cette présence : c'est alors l' « oraison de simplicité », décrite dans l'opuscule célèbre attribué à Bossuet et identifiée ici avec la « contemplation acquise » (ch. XIV).

Le dernier chapitre (XV, p. 305-322) enseigne la pratique de « l'oraison mentale virtuelle », qui peut suppléer à l'oraison proprement dite quand celle-ci est rendue impossible par suite de circonstances très particulières, notamment l'impuissance due à l'état de santé. C'est à cette oraison virtuelle qu'appartiennent : 1° l'exercice de la présence de Dieu ; 2° les oraisons jaculatoires ; 3° les actes de conformité à la volonté de Dieu ; 4° le maintien de la pureté d'intention ; 5° les brefs instants de recueillement.

Avant les Tables on trouve encore une étude des « causes de la décadence des méthodes avec conclusions pratiques » (p. 323-335) une « petite bibliographie pratique » (p. 336-345 : traités de théologie spirituelle ; histoire de la spiritualité ; traités spéciaux sur l'oraison ; études sur chacune des différentes méthodes ; lectures spirituelles aidant à la vie d'oraison.

Mais les prêtres du ministère pastoral seront particulièrement intéressés par des « Notes sur l'oraison dans la vie du prêtre en paroisse » (p. 346-362). Elles sont nées de la résolution prise par « quelques prêtres qui, en 1955 au cours de leur rencontre annuelle, avaient décidé de mettre en commun leur expérience de la prière ». Un rapport fut présenté, discuté, résumé en un certain nombre de courtes thèses qui sont reproduites ici et entourées d'un commentaire qui est l'écho du rapport et de la discussion. Beaucoup trouveront là l'expression des difficultés qu'ils connaissent eux-mêmes, avec des conseils pour les résoudre. Les « thèses » ainsi admises « reposent sur [une expérience] de trois ou quatre années de vie sacerdotale » passées dans un ministère paroissial actif.

On aura noté au passage la position prise par l'auteur sur une question fort discutée jadis, et sur laquelle l'apaisement semble fait actuellement. Tout chrétien est appelé à la perfection de la charité, c'est-à-dire à la sainteté. Celle-ci se conquiert par le dégagement du péché, par la pratique des vertus infuses théologales et morales et par la réponse d'amour à l'amour de Dieu pour l'âme. Au terme se trouve la vie mystique, avec tous ses degrés, où l'action humaine consiste à se prêter avec empressement et totalement aux initiatives divines qui prennent la prépondérance dans la conduite spirituelle de l'âme. Cette vie d'union mystique ne doit pas être confondue avec les événements extraordinaires, fussent-ils d'origine divine, qui sans lui être étrangers n'y ont pourtant qu'un rôle secondaire et accidentel.

On aura remarqué aussi qu'au terme final ici-bas de la perfection de la charité, l'auteur place la contemplation dite acquise ou active, qu'on nomme encore « oraison de simplicité ». En cela il est du même avis que le regretté P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O.C.D., et que l'Ecole Carmélitaine en général. Sa pensée rencontre aussi celle du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., sur la continuité de la vie spirituelle pratique.

Le cardinal Lercaro montre bien aussi qu'il y a une *compénétration* de la vie ascétique et de la vie mystique, car la première est toute parsemée de lumières et d'attraits divins qui sont comme de brefs moments d'union mystique qui annonçent et préparent l'avenir. Le présent ouvrage, qui ne traite pas explicitement des « états mystiques » et de leur déroulement, ne cesse de décéler, dans les méthodes d'oraison qu'il expose, *les germes* de vie mystique qui porteront leurs fruits avec la bénédiction divine et l'acquiescement humain. Il range la « contemplation acquise » parmi les oraisons ascétiques ; mais il y voit d'actives est déjà fréquentes interventions divines, qui donnent à cette oraison un caractère partiellement mystique.

S'il recommande enfin l'emploi d'une méthode dans la pratique de l'oraison mentale, l'auteur sauvegarde constamment le *rôle du directeur* de conscience. C'est à celui-ci qu'il appartient d'indiquer la méthode qui convient le mieux au tempérament particulier de son dirigé, de conseiller parfois l'essai d'une méthode différente, de recevoir le compte rendu de la manière dont on s'acquitte de l'oraison, de juger celle-ci à ses fruits spirituels et apostoliques, de guider l'âme dans le passage si délicat de l'oraison déductive, où l'intelligence domine, à l'oraison affective, et surtout de l'oraison affective à l'oraison de simplicité ou « contemplation acquise ».

Il n'est pas de ceux que blâme si énergiquement saint Jean de la Croix, qui retiennent les âmes dans une oraison strictement méthodique quand apparaissent les signes d'un appel de l'Esprit-Saint à une union plus contemplative. Dieu reste souverainement libre de ses choix et de ses grâces. Le directeur doit adapter ses conseils à chaque vocation, dont la diversité est très grande. S'il n'a pas personnellement l'expérience des états spirituels par lesquels passe son dirigé, il est de son devoir de s'instruire à ce sujet. Pour tout l'itinéraire qui conduit de la méditation commençante jusqu'aux prodromes de la contemplation mystique, le présent ouvrage sera un manuel excellent et complet de formation au rôle de directeur spirituel.

Nous avons longuement présenté l'enseignement

et les avis donnés par l'éminent auteur. Ajoutons encore qu'il a soin d'expliquer la naissance et l'opportunité de chacune des méthodes d'oraison par les circonstances historiques qui entourent leur apparition et par le caractère personnel et l'expérience de vie spirituelle des Saints qui les ont utilisées pour eux-mêmes, recommandées à leurs disciples, et rédigées pour ceux-ci en formules précises, si précises que ces formules se laissent aisément réduire en « schémas », comme l'auteur l'a fait à la fin des explications qu'il donne de chacune d'elles.

Ce que nous venons de dire montre à quelles catégories de lecteurs ce livre sera utile. D'abord ceux auxquels a songé principalement S. Em. le cardinal Lercaro : les prêtres engagés dans un ministère absorbant. Mais les prêtres professeurs n'en auront pas moins besoin, surtout s'ils ont à enseigner des matières profanes. Les formateurs de la jeunesse cléricale et religieuse : directeurs de grands Séminaires, maîtres et maîtresses de novices, prédicateurs de retraites en ces mêmes milieux et de retraites sacerdotales, voire de récollections pour de fervents cercles chrétiens (tertiaires notamment), pourront y choisir ce qui correspond à l'éducation particulière à chaque groupe d'auditeurs. Ils seront heureux de trouver réunis dans un seul ouvrage une telle somme d'enseignements aussi sûrs et pratiques qu'ils sont autorisés.

* *

2. — Nous avons entendu le cardinal Lercaro blâmer la témérité de ceux qui délaissent les exercices de la piété personnelle, sous prétexte que la célébration de la liturgie, messe et office, est bien supérieure à tout ce que peut donner à l'âme une piété isolée. C'est un autre son de cloche qui nous parvient dans l'ouvrage de Dom Gabriel M. Braso, moine de Montferrat, ouvrage écrit en espagnol en 1956, traduit en italien en 1958[2] : son livre insiste sur la valeur primordiale de la liturgie pour la piété.

Cette antinomie apparente vient de la divergence des points de vue sous lesquels on aborde la question. En réalité, culte public et piété personnelle sont complémentaires l'un à l'égard de l'autre, à tel point que l'un ne peut subsister sans l'autre, tant ils se donnent un mutuel appui.

On le comprendra si l'on se souvient que la liturgie est l'exercice du culte public de l'Eglise à l'égard de la Sainte Trinité en union avec le culte que Jésus-Christ lui a rendu au cours de sa vie mortelle et qu'il lui rend encore maintenant au Ciel comme Chef des hiérarchies angéliques et des élus. Ce culte public, loin d'exclure la prière personnelle privée, et notamment l'oraison mentale, suppose un recueillement bien difficile à réaliser sans méditation habituelle et régulière. Chacun des deux auteurs dont nous parlons en convient ; mais la différence des sujets traités dans leurs ouvrages les conduit à *insister*, l'un sur la valeur de la vie d'oraison dont le culte public bénéficiera, l'autre sur la grandeur et l'importance de l'hommage rendu à Dieu par l'Eglise Corps du Christ auquel participe le prêtre et le religieux, hommage qui sera d'autant plus agréé par Dieu qu'il sera un « *rationabile obsequium* ». L'encyclique de Pie XII *Mediator Dei* (20 novembre 1947) met parfaitement au point cette doctrine.

Après avoir défini ce qu'est « la spiritualité de l'Eglise » en tant que corps social uni à son chef Jésus, Dom Braso en divise l'histoire en quatre périodes : 1° formation et apogée de la spiritualité liturgique unissant le culte public et la piété privée : cette période va jusqu'à saint Grégoire-le-Grand ; 2° exubérance de la piété privée qui atteint son point culminant au XII^e-XIII^e siècle ; 3° décadence de la liturgie et séparation s'établissant entre le culte public et la piété personnelle ; celle-ci se développe en marge de la liturgie, ce qui nous conduit de la Renaissance au XIX^e siècle; 4° réveil de l'esprit liturgique et effort pour y relier la piété privée (depuis les ouvrages de Dom Guéranger jusqu'à nos jours). Cette histoire (p. 43-74) est fort intéressante, surtout par les documents qui sont cités à propos de la 3^e période.

L'auteur montre ensuite le culte chrétien centré sur Jésus-prêtre (p. 75-100) et précise la nature de la liturgie en tant que prière de l'Eglise : prière qui a une double fin, l'honneur de Dieu et à la sanctification du peuple chrétien ; prière qui nous apparaît marquée d'un caractère communautaire (social), hiérarchique, sacramentaire ; et comme centre d'unité transcendant les prières individuelles dont elle assume le particularisme, nécessairement plus subjectif, pour l'élever jusqu'à une spiritualité plus objective qui vise directement à glorifier Dieu. C'est ici qu'apparaissent les nuances qui séparent, sans les opposer formellement, les deux exposés : celui du cardinal Lercaro et celui de Dom Braso (p. 183-200).

Les deux derniers chapitres montrent avec complaisance tout ce que la *vie chrétienne* (p. 201-235) gagne à se baser sur la liturgie et comment « les dévotions particulières » sont dérivées du culte public et ne doivent pas s'en éloigner (p. 236-256) — enfin tout ce que la liturgie offre à l'*action pastorale et paroissiale* pour la revivifier selon les vues romaines (p. 257-309).

Ce qui frappe le plus dans ce volumineux ouvrage, c'est d'abord la clarté, la profondeur et la solidité doctrinales avec lesquelles l'auteur fait valoir les fondements dogmatiques de la liturgie ; c'est aussi un sentiment très vif des facilités qu'offre la liturgie pour l'apostolat *actuel* et la spiritualité *personnelle* tels que les attendent nos contemporains ; c'est enfin une ferme espérance dans les grands bienfaits qui peuvent résulter du mouvement liturgique, pourvu qu'il reste, comme s'exprime Dom B., dans la ligne de la « romanité », c'est-à-dire de la docilité intellectuelle et pratique aux décisions et aux directives données par l'autorité suprême de Rome.

On aimerait voir ce beau travail traduit, lui aussi, en notre langue pour que puisse en bénéficier un public plus étendu, clergé, religieux et même fidèles.

---

[2] G. M. Braso, O.S.B. **Liturgia e spiritualità.** 312 p. (15 × 22), 1200 lire. — Roma, Edizioni liturgiche (Via Pompeo Magno, 21), 1958.

II. — *LA CHASTETE ET L'ASPIRATION AU SACERDOCE*

3. — Un volume entier est paru sur la très délicate question de la *Chasteté dans les candidats au sacerdoce*. L'auteur, Alfred BOSCHI, S. J., avait publié de 1954 à 1956, une série d'articles sur ce sujet dans la revue *Seminarium ;* ils furent tirés à part en un volume qui fut épuisé en trois mois.

Le P. B. en a préparé une nouvelle édition, revue et assez largement augmentée [1], destinée, cela va de soi, aux supérieurs de Séminaire, aux directeurs spirituels, aux confesseurs, mais aussi à ceux qui ont un rôle équivalent dans la formation des prêtres (et même des religieux) du clergé régulier.

Dans une introduction (p. 7-22), l'auteur définit son propos. Une première partie (p. 23-72) énumère les quatre cas, ou groupes de candidats, sur lesquels doit être porté normalement un jugement négatif qui refuse l'accès aux ordres : aberrations sexuelles ; fautes graves contre le sixième commandement ; péchés avec des personnes de l'autre sexe ; fortes propensions sexuelles insuffisamment dominées. Les enfants illégitimes eux aussi, en raison de l'hérédité et du milieu éducatif, constituent un cas que l'auteur examine à part.

La seconde partie (p. 73-164) se demande s'il convient parfois de prévoir un certain temps d'épreuve et à quelles conditions ce délai permettra de conclure à l'admission aux ordres. Il faut qu'une telle épreuve aboutisse à une victoire complète et décisive, avec suppression de toute habitude contraire. Elle doit durer tout le temps nécessaire pour donner la certitude morale qu'une rechute dans le péché peut être et sera évitée : ce temps peut varier suivant les circonstances ; mais il faut que la *preuve* soit *moralement* acquise. Ce point, où le jugement est si difficile à porter, est étudié très soigneusement chaque fois qu'il se rencontre au cours du livre, et tout spécialement p. 107-142.

La troisième partie (p. 165-218), traite de « quelques questions complémentaires » concernant les candidats, leurs directeurs et confesseurs. La conclusion résume les résultats auxquels ont abouti les analyses données dans tout l'ouvrage. Nous conseillerions volontiers à ceux qui auront à utiliser ce livre, de commencer leur étude (après avoir vu l'Introduction) par une lecture attentive de cette conclusion (p. 201-216), puis de recourir au livre lui-même pour le problème particulier qu'ils ont à résoudre.

Pour achever de caractériser cet ouvrage, trois remarques nous semblent utiles.

La base d'un pareil travail doit être empruntée à la théologie morale, qui traite du sixième commandement en général. Mais ce point de vue doit être dépassé dans le cas présent. Car la théologie morale s'inquiète des fautes commises, de leur gravité, de leurs circonstances atténuantes ou aggravantes, ainsi que des dispositions présentes du sujet en vue de lui donner ou refuser l'absolution ; c'est sur ce point seulement que doit porter le jugement prudentiel du confesseur. Mais dans la question du candidat aux Ordres, ce jugement prudentiel porte sur *l'avenir :* le candidat peut-il être regardé comme suffisamment sûr de sa chasteté pour que ceux qui ont à en juger soient moralement certains qu'il pourra tenir ses engagements, et éviter toute faute qui non seulement en elle-même serait grave, mais qui se compliquerait *toujours* d'un sacrilège pouvant en provoquer d'autres, souvent aussi s'alourdirait du poids du scandale entraînant d'autres âmes à des chutes, et provoquant, s'il devenait public, la honte de l'Eglise et la mésestime à l'égard de ses ministres. C'est devant de telles responsabilités *éventuelles et futures* que doivent se placer directeurs et confesseurs pour juger de l'idonéité de celui qui n'est encore que candidat et pour engager leur propre responsabilité, singulièrement plus lourde que celle du prêtre qui entend la confession d'un simple pécheur.

C'est pour cela qu'il faut compléter ce que dit la théologie morale au sujet de l'impureté en général, et demander à l'Eglise quel est son sentiment sur le point précis des *assurances d'avenir* que donne tel aspirant au sacerdoce quant à sa persévérance dans une chasteté intégralement pratiquée. Or la pensée de l'Eglise se trouve dans les documents officiels, notamment le Droit Canon et les enseignements des Souverains Pontifes. Le R. P. Boschi y recourt fréquemment ; mais nous le féliciterons surtout d'y avoir ajouté les décisions et les directives des évêques (qui sont les principaux responsables des appels aux Ordres), réunis en Conciles provinciaux ou en Assemblées nationales. Ces documents épiscopaux sont généralement peu connus ; notre auteur les cite, notamment ceux qui émanent des épiscopats italien et allemand, et leur sévérité étonnera probablement plus d'un lecteur, l'obligera à réfléchir, et lui permettra de comprendre que c'est par fidélité à cet *enseignement ordinaire* de l'Eglise que le P. Boschi aboutit souvent et à bon droit à des jugements prohibitifs, sans forcer la portée des textes qu'il reproduit et commente, reconnaissant même que les directives de l'Eglise et leur application si délicate laissent encore en suspens plus d'un point important (voir notamment p. 202).

Notre dernière réflexion sera pour détourner le lecteur de ce livre d'un jugement défavorable en constatant qu'il y est surtout question de la casuistique du péché et fort peu de la pratique de la belle vertu. Sous ses premières formes, le blâme pouvait être mérité. Il ne l'est plus dans cette 2ᵉ édition. Car l'auteur lui-même — il nous en fait l'aveu — a souffert de cette lacune et l'a comblée en ajoutant une trentaine de pages, en appendice, sur « la formation des séminaristes et des clercs à la chasteté ». Il la veut « joyeuse », « élégante », « conquérante », parce que « positive » et « surnaturelle », toute animée par un *amour* profond de Marie, de Jésus, de Dieu, à qui l'on aspire à se donner avec « tout son cœur, toute son âme, toutes ses pensées et toutes ses forces » : la chasteté absolue apparaît alors comme une partie intégrante (tombant non sous le précepte, mais sous le conseil) de la charité théologale parfaite en laquelle elle vient se fondre

[1] P. Alfredo BOSCHI, S. J. **La castità nei candidati al sacerdozio.** 251 p. (15 × 21,5), 850 lire. — Torino, Marietti, 1957.

pour en être l'ornement et en constituer, comme en Marie et en Jésus, le plus séduisant attrait.

Tous ceux qui ont une responsabilité dans l'appel aux Ordres des séminaristes et des religieux seront reconnaissants au P. B. de leur offrir un ouvrage si documenté, si complet, si clair, qui leur sera un guide indispensable dans l'exercice d'un ministère redoutable entre tous.

III. — *SAINT FRANÇOIS D'ASSISE*

1. — Saint François n'a laissé que fort peu d'écrits. Ils ont été publiés en latin dans l'édition critique (1904) des Franciscains de Quaracchi (Italie), et reproduits récemment, avec traduction française sur la page de face [1].

Ces *Opuscules* se répartissent en quatre groupes. — 1° Vingt-huit *Admonitions* presque toutes très brèves et utilisant fréquemment le Nouveau Testament ; — 2° La première et la deuxième *Règle* des Frères Mineurs, avec quelques fragments de la Règle de sainte Claire, que l'on croit écrits par le Saint ; — 3° Huit *Lettres ;* — 4° Des *Prières,* qui se terminent par le célèbre « Cantique du soleil ». — Dans une 5e partie on trouve cinq *Lettres,* deux *Prières* et le *Testament* de 1226 ; l'authenticité de ces écrits n'est que probable. — Un « Index des idées-forces chez saint François » (p. 331-348) rassemble, autour de quelques thèmes principaux, des renvois aux différentes parties de ce livre qui reprennent le même sujet. Cet index, qui équivaut presque à une concordance, sera très utile pour une étude approfondie de la pensée et de la piété, ainsi que de l'idéal monastique du Père de la grande famille franciscaine.

* *

2. — Après les écrits, voici les commentaires. Nous les trouvons dans une collection intitulée « *Présence de saint François* », commencée en 1956. Sept volumes y sont parus. Nous avons sous les yeux les volumes nos 5, 6 et 7 [2].

Après une brève notice biographique, Monsieur SCHNEIDER écrit : « La véritable action historique n'est pas une action de force et elle n'appartient pas à l'homme, mais au Seigneur » et à ses Saints. Ceux-ci ont, sur le déroulement de l'histoire, plus d'influence que les conquérants, les monarques et les dictateurs. Telle est l'idée directrice qui a guidé l'A. dans sa présentation de la vie et de l'œuvre de saint François. Son livre, qui témoigne d'une vaste connaissance de l'époque où vivait le Saint et qui est écrit avec une filiale sympathie, invite le lecteur à de très utiles réflexions.

* *

3. — Le P. ESSER, O.F.M., met en relief l'*unité* de pensée et d'action, de piété et de doctrine, d'enseignements et de vie en saint François. Il s'attacha non seulement au souvenir des paroles et des souffrances de Jésus ici-bas, mais surtout à l'espérance et à l'attente de « Celui qui doit venir » au jour de la Parousie. Ce dernier point est celui qui attire le plus vivement l'attention du lecteur, en jetant sur tout l'exposé un caractère de nouveauté.

* *

4. — Le titre « *Sagesse d'un pauvre* » dit bien le contenu du volume du P. LECLERC, O.F.M. C'est par la pauvreté, extérieure d'abord, intérieure ensuite, que saint François, passant à travers de rudes épreuves, est parvenu à une *désappropriation totale,* en reconnaissant que Dieu seul est l'auteur de tout le bien qui est en nous et autour de nous. Par ce chemin, François est arrivé à la paix, à la joie, à la *sagesse* que donne l'Esprit-Saint, sagesse qui rayonnait si splendidement sur la famille franciscaine du vivant de son fondateur. Cette vue de la *voie* suivie par François pour arriver aux sommets de la sainteté est profondément juste. Faut-il regretter que l'auteur ait reconstitué certaines scènes en usant du dialogue assez habituellement, enjolivant ainsi le fond historique, que l'on sent solide, sous ces récits un peu romancés ? Cette manière peu rigoureuse de rendre accessible la vérité attirera et retiendra de nombreux lecteurs. Les savants sauront bien trouver, dans d'autres auteurs et d'autres sources, de quoi satisfaire leur soif légitime d'acribie [3].

* *

5. — Voici maintenant une biographie proprement dite. Elle offre ceci de particulier qu'écrite en italien, par « un compatriote de saint François qui a vécu près de trente ans dans l'atmosphère... d'Assise », elle n'a pas encore été publiée en Italie « bien qu'elle ait été écrite depuis plus de dix ans ». Une traduction allemande en a paru il y a quelques années. Il paraît maintenant une traduction française [4].

L'auteur, un laïc, note « des impressions, des souvenirs, des prières, des réflexions » qui se sont peu à peu accumulées dans son âme sous l'influence du Saint auquel il offre ces pages, en témoignage de reconnaissance, de vénération et

[1] **Les opuscules de saint François d'Assise.** Texte latin de Quaracchi. Introduction, traduction française et tables du R. P. Damien VORREUX, O.F.M., de l'abbé Paul BAYART et des Frères Mineurs de La Clarté-Dieu. — 352 p. (12 × 19) ; broché, 700 fr. ; relié, 800 fr. Texte français seul : broché, 400 fr. ; relié, 500 fr. — Paris, Éditions franciscaines (9, rue Marie-Rose, XIVe), 1956.

[2] No 5 : R. SCHNEIDER. **Le Saint, maître de l'histoire.** Traduit de l'allemand par J. ANCELET HUSTACHE, 111 p., 300 fr. ; 1958. — No 6 : K. ESSER. **Thèmes spirituels.** Trad. de Luc Mély, 200 p., 510 fr. ; 1958 — No 7 : E. LECLERC. **Sagesse d'un pauvre.** 144 p., 330 fr. ; 1959. — Volumes (12 × 18,5). Paris, Editions franciscaines.

[3] Voici les titres des 4 premiers volumes : no 1 : LORTZ, *François l'incomparable.* — No 2 : K. ESSER, *L'Ordre de saint François, son esprit, sa mission.* — No 3 : V. BRETON, *La pauvreté.* — No 4. J.-E. MOTTE et G. HÉGO, *La Pâque de saint François.*

[4] G. BASTINIANI. — **Lorsque Dieu passe... Vie de saint François d'Assise,** traduite et adaptée de l'italien par le R. P. Paul CLAVEL DE BELLEVAUX, Capucin. 288 p. (16 × 23), 1200 fr. ; édition de luxe, 2500 fr. — Paris, Edit. Franciscaines, 1957.

d'amour. Il avertit « l'érudit en Franciscanisme de ne pas perdre son temps à démêler le fait historique de l'épisode légendaire ». Il est « convaincu que tout ce que le peuple se transmet au sujet de François... est aussi vrai que le fait appuyé sur le document historique le plus irrécusable ».

Le traducteur, de son côté, a fait une adaptation du travail de B. Il l'a « repensé, laissant la lettre et prenant l'esprit et le sentiment, supprimant les longueurs, les considérations trop personnelles, les descriptions trop abondantes, ajoutant quelques passages... indispensables à une biographie de saint François. »

Le résultat est que la biographie s'est revêtue d'une poésie qui estompe un peu la chronologie, mais qui nous présente un saint bien vivant, analysé dans sa psychologie naturelle plus profondément que dans les éléments surnaturels et mystiques au sens strict de sa sainteté. Mais le portrait tracé avec une telle sympathie est d'un charme puissant et certaines pages, particulièrement celles qui retracent les origines du second Ordre avec sainte Claire et ses premières compagnes, ne peuvent se lire sans une admiration émue.

Dans tous les milieux franciscains et même bien au delà, cet ouvrage, d'un genre très particulier, est assuré du meilleur accueil.

Il convient de mentionner enfin les 35 héliogravures, reproduisant à la perfection certains sites où vécut saint François et des tableaux qui ornent les sanctuaires élevés en son honneur. Trois appendices présentent : 1° une brève chronologie des événements ; 2° un aperçu sur les influences françaises qui marquèrent profondément l'âme et l'esprit de S. François ; 3° une étude critique sur les plus anciens portraits du Père des Mineurs ; 4° un index alphabétique des personnes et des lieux mentionnés dans l'ouvrage.

* *

6. — Les mêmes éditeurs ont publié en traduction française un des plus célèbres ouvrages de l'école franciscaine de spiritualité. Les *Méditations sur la vie du Christ* ont été longtemps attribuées à saint Bonaventure ; la critique moderne les a restituées à leur véritable auteur, *Jean de Caulibus,* frère mineur, du couvent de Geminiano, en Toscane, où il vivait aux environs de 1300 [5].

Son livre est adressé à une religieuse clarisse, dans le but de lui fournir une méthode et des sujets d'oraison, en même temps qu'un guide général de vie spirituelle devant provoquer les progrès et la transformation de l'âme et la conduire jusqu'à l'union à Jésus. Il s'adresse surtout à la volonté, aux *affections* dirigées vers Jésus seul, sans insister plus qu'il n'est nécessaire sur les *idées* de l'intelligence. Il ne commente pas tout le détail des évangiles, mais des scènes successives. Il demande à sa disciple de tout regarder en détail, de tout écouter avec attention, de prendre part à l'action se mêlant aux spectateurs et aux auditeurs, en leur parlant familièrement ainsi qu'à Jésus. Le retour sur soi qui provoque des regrets et des résolutions ne doit être que *la conséquence* de l'admiration, voire de l'enthousiasme, à l'égard du Christ, car l'action du chrétien n'a de racine authentique que dans l'amour provoqué par la contemplation des souffrances et de la gloire du Christ. L'auteur reste mesuré dans le recours à l'imagination et aux traditions légendaires, auxquelles il oppose le bon sens, le goût du réel : «Je ne me soucie pas de tradition sans authenticité » déclare-t-il.

Son auteur préféré est saint Bernard, dont il cite de longs passages. On se demande même si, parmi ses intentions, ne se dissimulait pas celle de justifier l'idéal monastique franciscain en montrant sa conformité avec l'idéal de l'abbé de Clairvaux.

La division de l'ouvrage est assez factice. Il est distribué en sept sections, selon le nombre des jours de la semaine. Au lundi et au mardi correspond l'évangile de l'enfance jusqu'au baptême de Jésus par saint Jean ; le mercredi et le jeudi, on suivra la vie publique jusqu'à la Cène ; le vendredi, on méditera sur la Passion en faisant correspondre le souvenir des divers événements avec la suite des Heures du Bréviaire ; au samedi et au dimanche est réservée la contemplation de la descente aux Limbes, de la Résurrection, de l'Ascension et de la Pentecôte. Dans les Limbes le pieux auteur prête aux anciens patriarches sept Cantiques, dont le fond est biblique et que chantent Adam, Noé, etc. jusqu'à Jean-Baptiste, et finalement un cantique analogue exécuté par les Anges. En conclusion de tout l'ouvrage, il indique une *méthode* pour bien méditer la vie de Jésus.

L'influence de ces Méditations sur les artistes du Moyen Age et de la Renaissance fut très considérable, moins pourtant que celles qu'elles exercèrent sur la piété monastique et populaire. Citons seulement ici saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne, Ludolphe de Saxe, qui en recopie de longs passages ; saint Ignace de Loyola lut ce dernier pendant sa longue convalescence ; il dépend assez étroitement dans ses *Exercices,* des sujets et de la méthode de Jean de Caulibus.

La traduction des *Méditations* est faite par l'abbé Paul Bayart, un érudit à qui l'ancienne littérature franciscaine est familière. Neuf belles héliogravures de sculptures anciennes éclairent ces pages, que le XIX[e] et surtout le XX[e] siècles avaient, non sans dommage, laissé glisser dans un oubli immérité.

* *

7. — Dans les lignes qui précèdent on a pu lire plusieurs fois le nom de *sainte Claire* (1193-1253). Un livre vient de paraître, qui nous présente cette grande fondatrice du « second Ordre » franciscain [6].

[5] Jean de CAULIBUS. **Méditations sur la vie du Christ.** Traduction française, introduction et notes de l'abbé Paul BAYART, 317 p. (16 × 23), 1500 fr. — Paris. Editions Franciscaines, 1958. — *Caulis* est un mot de bonne latinité ; il signifie tige de végétal, spécialement : chou, ou queue d'un animal. Il n'a ici que la valeur d'un nom patronymique.

[6] Edouard SCHNEIDER. **Sainte Claire d'Assise.** 244 p. (12 × 19), 720 fr. — Paris, Plon, 1959.

Cette biographie se divise en trois parties. La première décrit le milieu social et familial où elle naquit, puis rapporte ce qu'on sait de sa vie jusqu'à sa rencontre avec S. François, qui la fixe à Saint-Damien (p. 3-41). La seconde partie suit sa vie religieuse jusqu'à sa mort (p. 45-124), en insistant particulièrement sur son esprit de pauvreté et sur les luttes qu'elle eut à soutenir pour en assurer l'intégrité et la perpétuité. La troisième partie conduit le pèlerin dans sa visite aux deux hauts lieux d'Assise qui rappellent le mieux la sainte moniale : St-Damien et la basilique Sta-Chiara. Puis en quelques pages, l'auteur donne une esquisse des « destinées du Second Ordre »; il rappelle notamment les modifications qu'a subies la Règle des Clarisses depuis 1259 et qui ont abouti aux deux observances actuelles, celle des « Clarisses », qui suivent la Première Règle sortie des mains mêmes de Claire, et celle des « Urbanistes » qui suivent la Seconde Règle, due au pape Urbain IV, d'où leur nom.

Enfin dans des *Appendices* (p. 171-223) sont groupés quelques textes, dont les principaux sont des extraits de Lettres de la sainte, la Règle de 1253, le Testament de Claire et des documents relatifs à sa canonisation. — Chacune de ces quatre parties est suivie de brèves notes, simples références, textes, ou explications.

Les documents historiques qui font connaître sainte Claire sont relativement peu nombreux. Ils ont été utilisés ici avec discernement, respect et sympathie ; ils nous offrent l'attachante et véridique image d'une âme dont l'énergique et gracieuse sainteté est un des joyaux de l'hagiographie catholique.

* *

8. — L'idéal de pauvreté absolue tel que l'avaient pratiqué et codifié saint François et sainte Claire suppose une grande force d'âme pour en assurer la permanence. Les adoucissements apportés par Urbain IV, en 1263, se trouvèrent peu à peu dépassés et aboutirent souvent à du « relâchement . dîners somptueux, bavardages vains et frivoles au parloir, etc. » Mais l'esprit des deux saints Fondateurs se perpétuait en des âmes d'élite : au XV^{e} siècle celles-ci priaient et travaillaient à une réforme qu'assurèrent en Italie saint Bernardin de Sienne, saint Jean Capistran, et en France, sainte Colette.

Celle-ci naquit à Corbie (Somme). Après une enfance où abondèrent les prévenances divines, elle vécut en recluse jusqu'au jour où, par révélation divine, elle comprit que sa mission était de provoquer le retour des filles de sainte Claire à l'observance exacte de la Règle de leur Mère et d'appuyer un retour analogue parmi les franciscains du premier Ordre. Dans ce but elle parcourut, du nord au sud, toute la moitié est de la France, une partie de l'Allemagne de l'ouest et de la Belgique, fondant de très nombreux couvents nouveaux et en réformant d'autres. A sa fermeté dans le maintien de son idéal elle joignait une aménité de caractère et une réputation de sainteté allant jusqu'aux miracles, qui lui assurèrent l'appui des plus hautes autorités religieuses, y compris évêques, cardinaux et papes, et l'amitié efficace des grands de ce monde, princesses et rois. Ses vertus, mises à l'épreuve par de fortes oppositions et par des infestations diaboliques, s'imposaient à tous ; vers la fin de sa vie, son entrée dans les grandes villes était une sorte de triomphe; sa mort provoqua des manifestations de vénération et de prières accompagnées de conversions et de guérisons.

Un nouveau récit de sa vie a été publié [7]. La biographie proprement dite de la Sainte n'occupe que la première partie de l'ouvrage (p. 17-172) ; la deuxième partie (p. 173-246) énumère en détail les nombreuses fondations qui implantèrent les « Colettines » non seulement en Europe, mais dans les quatre autres parties du monde. Six Appendices (p. 249-295) contiennent des documents, quelques discussions historiques, de nombreux tableaux synoptiques et listes. Toute cette seconde partie, avec les Appendices, sera utilisée par les historiens, tandis que la première partie sera lue avec intérêt même par le grand public.

IV. — « *LA POVERA GEMMA* »

Le R. P. Zoffoli, passioniste [1] a consacré à la stigmatisée *sainte Gemma Galgani*, un magistral ouvrage.

Cette touchante figure est celle d'une de nos contemporaines. Née le 12 mars 1878, morte le 11 avril 1903, béatifiée par Pie XI en 1933, elle fut canonisée par Pie XII en 1940. Elle était connue principalement par la biographie qu'écrivit l'un de ses directeurs, le P. Germano, passioniste (publiée à Rome en 1907 ; nouvelle édition en 1915), puis par celle des PP. Germano et Félix (Paris, Mignard, 1932). Rendant compte de ce dernier ouvrage, l'*Ami* (1935, p. 43-44) en reconnaissait la valeur, mais appelait de ses vœux « un travail vraiment scientifique » sur cette vie si extraordinaire. Le P. Zoffoli, qui ignore ce souhait de l'*Ami*, lui donne par son majestueux volume une magnifique réponse.

Il a repris par la base la recherche de tous les documents. Il a utilisé les ouvrages déjà publiés et notamment les témoignages recueillis pour les procès canoniques de canonisation. Il y ajoute ses enquêtes personnelles. Il a interrogé la famille, les amies de Gemma et les personnes qui ont recueilli les dires des témoins directs. Il a visité toutes les localités où vécut la Sainte, repérant dans les archives publiques et privées tous les détails permettant de la mieux connaître. Ce n'est donc pas une biographie proprement dite qu'il nous présente ; c'est plutôt un *Corpus* de tout ce qui peut servir de base critique à un récit bien ordonné des événements et à un portrait naturel et surnaturel de la jeune privilégiée, héroïquement associée aux souffrances de Jésus Crucifié.

[7] J. Goulven. **Rayonnement de sainte Colette.** 303 p. (14 × 21) ; nombreuses illustrations ; préface de Daniel-Rops. — Paris, La Colombe, 1952.

[1] R. P. Enrico Zoffoli, passioniste. **La povera Gemma.** Saggi critici storico-teologici. XXXIV + 1050 p. 17 × 24 ; relié, 400 lire. — Roma, Edizioni « Il Crocifisso » ; Scala Santa, 1958.

L'ouvrage est présenté par Mgr Natucci, qui fut Promoteur Général de la foi (« avocat du diable ») aux procès canoniques, et qui se porte garant de la valeur du travail du P. Zoffoli. Celui-ci, dans une Introduction (p. XI-XXXIV) explique ses intentions et ses méthodes de recherche, donne une longue liste des documents qu'il a utilisés et définit la valeur des principaux, établit la bibliographie (ouvrages énumérés dans l'ordre chronologique, et revues, celles-ci malheureusement sans références précises) et résume enfin les particularités de la langue et du style de Gemma.

Il divise son livre en deux parties : I. « *Il volto* », c'est-à-dire le côté humain de la Sainte (p. 1-541) ; II. « *L'anima* », c'est-à-dire l'idéal de sainteté réalisé par elle (p. 543-1014).

Dans la première partie sont présentés : 1° une chronologie, qui constitue un ambryon de biographie ; 2° le milieu (patrie, époque) ; 3° la famille ; 4° les amis ; 5° les confesseurs et directeurs ; 6° l'état de santé ; 7° le degré d'instruction ; 8° le caractère.

La seconde partie comprend : les premiers appels de la grâce ; la formation ascétique ; la marche vers l'épanouissement mystique jusqu'au mariage spirituel, avec une étude des phénomènes extraordinaires ; enfin le couronnement de tous ces dons dans une vie de victime unie même corporellement aux souffrances de Jésus dans sa Passion.

Sur tous ces points on trouve de nombreuses citations, des notes plus nombreuses encore, environ 170 illustrations, les unes dans le texte, les autres en pages spéciales, des fac-similés d'écritures des plans et cartes. Sept index très détaillés (1017-1049) facilitent l'inventaire de toutes ces richesses.

Oserons-nous souhaiter que le R. P. Zoffoli ne laisse pas à d'autres le soin et l'honneur de mettre en œuvre ces précieux matériaux et qu'il écrive lui-même cette vie de sainte Gemma que personne parmi les vivants ne connaît comme lui.

V. — *LE BIENHEUREUX JEAN DOMINICI*

Jean Dominici (1357-1419), né à Florence, Frère-Prêcheur, écrivain, polémiste, théologien, poète, archevêque de Raguse, cardinal, honoré comme un saint par les Dominicains, vit son culte confirmé par Grégoire XVI en 1832. Il eut un rôle actif dans l'extinction du grand Schisme. On a de lui un certain nombre d'ouvrages relatifs à la vie spirituelle.

C'est l'un de ceux-ci, conservé en de nombreux manuscrits mais demeuré inédit, que publie [1] A. Levasti dans une édition critique. Les variantes, même minuscules, y sont indiquées en note. Une copieuse introduction (p. 3-45) fait connaître le B. Dominici et son activité littéraire, ainsi que la Dame qui lui posait les dix questions auxquelles il répond dans cet ouvrage. L'Introduction se poursuit par un résumé de la doctrine ascétique exposée dans les réponses. Viennent enfin (p. 47-60) tous les renseignements qu'on possède sur les manuscrits, avec une reproduction photographique d'une page de l'un d'eux.

Les dix réponses constituent le corps de l'ouvrage (p. 61-125). On y a joint six *Lettres* du B. Dominici à la même personne (p. 129-150), présentées avec le même apparat critique que les réponses aux dix questions. Deux pages où sont résumés les événements qui marquèrent la vie du Bienheureux (p. 151-153) et une bibliographie des ouvrages du P. Orlandi terminent ce volume que consulteront les historiens et dont les fidèles se serviront pour leur lecture spirituelle.

[1] B. Giov. DOMINICI, O. P. **Trattato delle dieci questioni e Lettere à Madonna Bartolomea.** Testi, introduzione e note a cura di Arrigo LEVASTI. 156 p. 11 × 18 ; 950 lire. — Florence, Libr. Editrice Fiorentina, 1957.

VI. — *DIVERS*

1. — Le titre « *Vocation chrétienne* » donné à son ouvrage par G. Caprile [1] n'en indique qu'imparfaitement le contenu. On y trouve en réalité un traité sur la vocation à la vie de *victime avec le Christ* pour le salut des âmes, vocation dont le principe se trouve dans toute âme baptisée ; car « la grâce du baptême est principalement une grâce de victime ». En nous unissant au Corps mystique du Christ, la grâce baptismale nous oriente vers Jésus, victime pour le rachat des pécheurs ; il en est de même de la grâce eucharistique, qui nous unit au Sacrifice de la Passion rédemptrice. Comme d'autre part Jésus appelle tous ses disciples à une vie surnaturelle parfaite : *Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (Mt, v, 48), il est clair qu'il les appelle tous à une vie de victime. Tel est le point de vue développé dans la 1re Partie (p. 11-54) intitulée : *Principes fondamentaux.*

Mais cet appel *général* devient pour certaines âmes choisies un appel *individuel.* De là la nécessité d'un *directeur spirituel* pour ces âmes. C. explique son rôle, les conditions que l'on doit remplir pour profiter des avis de celui qu'on a choisi avec discernement et auquel on doit prudemment obéir. C'est l'objet de la 2e Partie, où le directeur aura au moins autant à prendre que le dirigé (p. 57-86).

A la 3e Partie (p. 89-156) est renvoyée l'étude des *signes* qui permettent de diagnostiquer une vocation personnelle et particulière. Puis l'auteur explique la différence entre la simple offrande et le vœu, celui-ci ne devant être autorisé que rarement, prudemment, pour un temps, renouvelable avant de devenir définitif ; car ce qui importe, c'est d'acquérir « l'esprit de l'âme victime ». Passant enfin à la pratique, C. enseigne ce que doivent être, pour de telles âmes, l'oraison, l'emploi de la journée, la mortification, l'acceptation des croix.

Pour composer cet ouvrage, l'auteur a consulté surtout ses devanciers français. Mais s'il en a retenu les pensées, il les a mises en ordre, avec

[1] Giovanni CAPRILE. **Vocazione cristiana.** 160 p. (13 × 19,5), 450 lire. — Florence, Edit. di Spiritualità. 1957.

clarté, dans un but pratique, visant principalement à être utile aux prêtres directeurs de telles âmes. C'est donc à eux surtout que nous conseillons l'étude de ce livre.

* *

2. — G. Caprile a repris les mêmes considérations dans un autre ouvrage sur « la direction spirituelle »[2], parfois dans les mêmes termes, mais avec des explications supplémentaires. Il offre ce travail à ses confrères, principalement, dit-il, à ceux qu'il a eu la charge d'enseigner et de former. Souvent nous avons eu confidence de l'embarras dans lequel se trouvaient des prêtres que leurs études et même leur expérience de la confession des fidèles n'avaient pas préparés directement à devenir directeurs d'aspirants au sacerdoce ou à la vie religieuse. Ils trouveront dans ce bref opuscule l'enseignement qu'ils souhaitent, aussi riche de doctrine que d'expérience.

* *

3. — Enfin le même auteur a traduit, pour ses confrères italiens, les notes sur la vie spirituelle publiées dans « l'Evangile et la vie » en 1955 par l'abbé A. Lachal sous ce titre : « *La vie intérieure accessible à toutes les personnes* »[3], et non seulement la vie intérieure, mais la vraie sainteté. Elle consiste dans : 1° l'amour de Dieu qui pousse l'âme à 2° faire la volonté de Dieu en tout, toujours et partout, 3° malgré les obstacles, en utilisant au mieux 4° le jour et le moment présent par la pratique du devoir d'état avec « le coup d'œil intérieur vers Dieu », en sauvegardant 5° l'oraison et 6° en vivant uni à Marie.

* *

4. — Une foule d'épisodes, de gestes et de paroles de *saint Joseph-Benoît Cottolengo* sont rapportés dans un nouvel ouvrage[4] dont ils constitue le principal intérêt. Le texte est accompagné d'une dizaine de photographies (sur la couverture et à l'intérieur du livre). L'auteur fait vraiment revivre sous les yeux de nos contemporains une des figures les plus attachantes du siècle dernier, dont l'œuvre charitable égale, si elle ne la surpasse, celle de son ami saint Jean Bosco, et dont le résultat tangible fut la célèbre « *Carità* », cet hôpital-hospice destiné à ceux qui sont vraiment sans ressources, sans logis, sans pain, sans soins ; un hôpital construit sans capitaux, uniquement au moyen des aumônes que la Providence envoyait à la mesure des nécessités et juste en temps voulu ; un hôpital où l'indigent, l'estropié et le débile mental sont admis d'abord, sans attendre qu'on ait de quoi le nourrir, le loger et le soigner, ce à quoi la Providence est chargée de pourvoir ; un hôpital, la *Piccola Casa,* qui est devenu, de l'avis de sommités médicales, l'un des plus vastes et des mieux organisés du monde.

Quelques longueurs, surtout vers la fin de l'ouvrage, quelques jugements un peu présomptueux (sur les théologiens, par exemple), ne doivent pas détourner de ce livre, qu'on lit avec le plus vif intérêt et qui mérite de trouver bon accueil dans tous les milieux, catholiques ou non.

F.-M. Catherinet.

[2] C. Caprile. **La direzione spirituale.** 60 p. (13×19), 150 lire. — Florence, Ibid., 1958.

[3] Lachal, traduit par Caprile. **La vita interiore accessibile a tutti.** 76 p. (11 × 16) ; 180 lire. — *Ibid.,* 1958.

[4] Benjamin Lejonne. **Miracle à Turin : Saint Joseph-Benoît Cottolengo.** ouvrier de la Providence. 280 p. (12 × 18,5), 750 fr. — Paris, Apostolat de la Presse (46, rue du Four, VI^e^), 1958.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

RETARD OU ANTICIPATION DU RENOUVELLEMENT DES VŒUX

Q. — Une communauté religieuse a coutume de placer ses cérémonies de vêture et de profession au 25 mars, fête de l'Annonciation. Or, cette année (1959), cette fête était renvoyée au 6 avril, et les Supérieures très embarrassées.

Fallait-il maintenir la cérémonie à la date du 25 mars et faire abstraction de l'Annonciation qui est une des fêtes de la Congrégation ? Ou bien pouvait-on attendre le 6 avril ? Dans cette hypothèse, les religieuses professes pouvaient-elles ou devaient-elles, dans l'intervalle, renouveler, de façon privée et individuelle, leurs vœux venus à expiration le 25 mars ? Il y avait parmi elles des sœurs dont le 25 mars marque la fin du premier triennat de vœux temporaires ; pour d'autres, le moment est venu d'émettre la profession perpétuelle à l'expiration du 2e triennat de vœux temporaires. On précise en outre qu'il s'agit d'une Congrégation de droit diocésain.

L'*Ami* pourrait-il nous rendre le service de rappeler les règles de l'*anticipation* aussi bien que du *retard* de la rénovation des vœux. Quelles sont les autorités qui peuvent permettre de telles modifications ? En quoi peuvent-elles intéresser la licéité ou la validité des professions émises dans ces conditions ? Ce sont des questions qui se posent fréquemment dans les communautés.

R. — Sans peut-être qu'il s'en rende compte, c'est une série non négligeable de questions que soulève notre consultant. Malgré leur nombre et leur complexité, nous allons essayer d'y répondre aussi brièvement que clairement.

1° Tout d'abord nous croyons devoir *une fois de plus* — car nous avons souvent insisté sur ce point — attirer l'attention des responsables des communautés religieuses, sur le danger qu'il y a à fixer au *même jour* (c'est-à-dire à la même *date,* quelle que soit la fête qui y soit attachée), « les cérémonies de vêture *et* de profession ». Si (comme il arrive le plus souvent), la cérémonie de vêture marque pour les postulantes l'*entrée au noviciat,* il ne sera pas possible d'émettre à la *même date* (par ex. au 25 mars) la première profession religieuse, sans compromettre la *validité* de celle-ci.

En effet, le noviciat doit durer au moins une année *entière* et *continue* (can. 555). Or l'année « entière » doit se calculer selon la norme du

canon 34, § 3, 3°, c'est-à-dire que le « premier jour ou jour d'entrée *ne compte pas*, et l'année est achevée à la fin de la journée qui porte même chiffre dans le calendrier ». Ainsi l'année de noviciat commencée au matin du 25 mars (par ex. par la cérémonie de vêture) ne sera achevée que le 25 mars de l'année suivante *à minuit* [1]. Si donc les premiers vœux sont émis *dans la journée* du 25 mars, cette première profession est *invalide*, parce que faisant suite à un noviciat lui-même invalide ; il n'a pas duré effectivement une année « entière » (*per annum integrum*), calculée selon les règles que nous venons d'énoncer. Sur ce point, il n'y a plus de doute possible depuis la réponse donnée par la Commission d'interprétation le 12 novembre 1922. Les conséquences sont assez lourdes : nullité de la rénovation (ou des rénovations successives) de la profession temporaire, toujours en raison du défaut de noviciat valide ; et nullité de la profession perpétuelle elle-même, pour le double motif d'absence de noviciat préalable et de défaut de profession temporaire valable (canon 574) [2].

Pour n'avoir pas été assez attentifs à cette modification de la discipline et n'avoir pas observé les dispositions du nouveau Code, nombre de responsables d'Institut s'aperçurent tôt ou tard que les professions émises en violation des canons 553 et 555 étaient sans valeur. Il fallut donc y pourvoir *soit* par dispense du défaut de noviciat ou de profession temporaire valide et renouvellement des vœux, *soit* (et ce fut le cas le plus fréquent) par *sanatio in radice* (convalidation dans leur principe) des professions nulles [3].

Les mêmes démarches seraient à faire aujourd'hui, si des cas semblables de nullité se produisaient ou se découvraient par suite de l'ignorance, (plus ou moins excusable) du droit.

Le moyen le plus normal, et aussi le plus efficace, de prévenir de telles nullités est de *décider*, une fois pour toutes, que l'entrée au noviciat sera marquée par la « remise » de l'habit religieux aux postulantes *la veille* du jour ou de la fête, que l'on entend retenir pour y faire simultanément les *cérémonies officielles* de la « prise d'habit » et des diverses catégories de profession religieuse. (Par exemple l'entrée au noviciat le 24 mars permettra de fixer au 25, fête de l'Annonciation, la première profession, toutes les rénovations de vœux subséquentes, ainsi que la profession perpétuelle).

En effet, bien que l'entrée au noviciat « commence normalement par la prise d'habit » (aux termes du canon 553), cette cérémonie n'est nullement requise pour la validité de l'admission, puisque le texte de la loi prévoit expressément qu'un « *autre mode* d'entrée peut être prévu par les constitutions ». Celles-ci pourraient donc déclarer que le noviciat commence à la « notification officielle » faite à la postulante, de son « admission à la prise d'habit ». Mais on remarquera que si des constitutions *approuvées* définissent l'acte qui marque l'entrée au noviciat, il n'est pas au pouvoir des seules Supérieures de déterminer un autre acte : il faudra recourir à l'autorité qui peut changer les constitutions.

On peut noter aussi que dans les Instituts qui prévoient un noviciat de dix-huit mois ou de deux ans (dont la *première année seule* est requise pour la validité de la profession, *à moins* que les constitutions ne disent expressément le contraire, can. 555, § 2), la nullité du noviciat canonique *ob defectum unius diei* sera plus difficilement réalisée. Il suffirait, en effet, que la novice demeurât au noviciat jusqu'au *lendemain* du jour anniversaire de son entrée, pour que l'année requise soit « entière » [4]. La journée qui manquerait à la *seconde* année de noviciat pourrait être dispensée par l'Ordinaire, si l'Institut est de droit diocésain (C.I.C., 12 février 1935), — ou bien être considérée comme simplement passée hors du noviciat : ce qui n'implique pas l'obligation de la suppléer au moins pour la validité (can. 556, § 2).

2° *L'anticipation de l'émission ou de la rénovation des vœux.*

[1] On sait que cette manière de calculer l'année du noviciat est une *innovation* du Code, qui a modifié radicalement le comput institué par le décret de la S. Congrégation des sacrements du 3 mai 1914 ; aux termes de ce décret, l'année du noviciat se comptait « de jour à jour » (25 mars 1959-25 mars 1960) — nous dirions aujourd'hui : selon la norme du canon 34, § 3, 2° (le jour d'entrée *étant compté*). Le changement imposé par le Code ayant échappé à beaucoup, il se trouva que l'on continuât à calculer l'année du noviciat comme avant 1918 ; certains auteurs mêmes soutinrent que la question était douteuse et que, dans le doute, il n'y avait pas lieu de s'écarter de l'ancien droit. Mais la Commission d'interprétation, dans sa réponse du 12 novembre 1922 (*Acta*, vol. XIV (1922), p. 661) trancha définitivement le doute en appliquant la norme du canon 34, § 3, 3°.

[2] Aux termes de ce canon (qui modifie la discipline antérieure) aucune profession perpétuelle ne pourra être émise *validement* dans n'importe quel Ordre (d'hommes ou de femmes) et dans toute Congrégation à vœux perpétuels, si ce n'est *après trois ans* au moins de vœux temporaires. Le canon 634 prévoit cependant une exception en faveur des profès de vœux perpétuels qui passeraient à un autre Institut.

De même, en vertu d'un privilège, les membres de la Compagnie de Jésus ne sont pas soumis à cette prescription. Les Religieuses du Sacré-Cœur en sont également dispensées.

On se rappellera que, avant le Code, les premiers vœux émis dans les *Ordres* religieux étaient perpétuels.

[3] On peut lire dans la *Revue des Communautés religieuses* (année 1925 (I), p. 161-164) les réponses de la S. C. des Religieux aux demandes du Cardinal Mercier pour le diocèse de Malines (avec les commentaires du P. Creusen). Le Souverain Pontife régnant (Pie XI) ne crut pas devoir accorder une *sanatio* ou condonation qui s'étendrait au monde entier. Il l'accorda à l'archevêque, suppléant uniquement pour son diocèse et d'une façon *globale* pour tous les Instituts de droit *diocésain* de Malines. Pour les Instituts de droit *pontifical*, le Saint-Siège exigea une liste nominative de tous ceux qui avaient besoin de cette *sanatio* exceptionnelle.

[4] Pour cela, il ne faudrait pas que les responsables de l'Institut se *hâtent* (comme on le constate parfois) de faire sortir le *soir même* les novices de leur maison du noviciat, pour les employer au cours de la seconde année dans les œuvres de la Congrégation. L'Instruction de la S. C. des Religieux du 3 nov. 1921 a rappelé au contraire que, — sauf permission expresse des constitutions, — ces novices ne devaient pas être envoyées dans des œuvres hors de la maison du noviciat. Et même quand les constitutions l'autorisent, ce ne doit être qu'exceptionnellement, et pour une cause grave qui intéresse la novice elle-même *et non l'Institut*. De plus, deux mois avant la profession, elles doivent rentrer au noviciat, et abandonner toute occupation étrangère pour se préparer à l'émission de leurs vœux. (*Acta Ap. Sedis*, vol. XIII (1921), p. 539).

— *a*) S'il s'agit de l'*émission des premiers vœux temporaires*, nous venons de dire qu'une anticipation même d'*un jour* (parce qu'elle abrégerait d'autant l'année du noviciat) rendrait la profession invalide. Toutefois, si cette première profession intervient après *deux* années de noviciat (ou même dix-huit mois), sa validité ne serait affectée *que dans le cas* (assez rare) où les constitutions exigeraient expressément les deux années (ou les dix-huit mois) pour la valeur du noviciat.

— *b*) La profession *perpétuelle* ne saurait être émise, sous peine d'*invalidité*, avant que se soient écoulés au moins les *trois années* de vœux temporaires exigés par le canon 574 ; une anticipation même de 24 heures la rendrait nulle de plein droit. Toutefois le comput de ces trois années n'est pas à entendre comme celui de l'année de noviciat : attendu qu'il s'agit d'un « acte de même espèce » à poser (à savoir une *profession*), le canon 34, § 3, 5° nous avertit que la profession perpétuelle peut être émise au cours de la journée qui porte la date à laquelle ont été prononcés les premiers vœux temporaires [5].

Dans le cas où les vœux temporaires auraient été prolongés par le Supérieur légitime *au-delà d'un triennat* (ainsi que l'y autorise le canon 574), la validité de la profession perpétuelle ne sera pas affectée par une anticipation sur la date anniversaire prévue. La Supérieure qui, en vue d'éprouver un sujet, lui a imposé une prolongation de sa profession temporaire en lui faisant émettre des vœux pour un, deux ou trois ans supplémentaires, peut toujours, quand elle le juge opportun, l'admettre aux vœux perpétuels, même avant l'expiration des vœux temporaires.

— *c*) S'il s'agit du *renouvellement des vœux temporaires*, bien que normalement cette rénovation doive se faire au jour anniversaire de la profession antérieure, le Code (canon 577, § 2) permet de l'anticiper *jusqu'à un mois* avant cette date (pas davantage), lorsqu'il y a un juste motif. Ce motif sera ordinairement l'organisation d'une rénovation *collective* des vœux pour plusieurs professes.

Mais l'anticipation est limitée à un mois (sans que la validité de la profession soit en cause) afin d'éviter que la religieuse n'ait l'impression de se sentir perpétuellement liée par ses vœux (toujours renouvelés avant leur échéance), alors que le but de la profession temporaire est précisément de lui permettre de reprendre sa liberté à chaque expiration de ses engagements [6].

Même si cette anticipation a lieu plusieurs fois au cours de la période des vœux temporaires, il faudra veiller à ce que soit sauvegardé intégralement le triennat minimum exigé par le canon 574, sous peine de compromettre la validité de la profession perpétuelle.

Aux termes du canon 577, § 2, c'est aux Supérieures qui ont pouvoir d'appeler les sujets à la profession, qu'appartient le droit (*facultas*) d'autoriser l'anticipation de la rénovation des vœux temporaires.

3° *Prolongation des vœux temporaires ou retard dans leur renouvellement.*

Sur ce point, le droit général est beaucoup moins accommodant que pour l'anticipation. Le can. 577, § 1 statue en effet qu'on ne peut laisser aucun intervalle (*nulla mora interponenda est*) entre le terme des vœux précédents et leur rénovation. Et, comme c'est au jour anniversaire de la profession antérieure que cette rénovation *peut* avoir lieu (aux termes du canon 34, § 3, n. 5), c'est aussi ce même jour que normalement elle *doit* avoir lieu.

— *a*) On notera tout d'abord que la *première profession* (temporaire) doit (selon la lettre et l'esprit du canon 571, § 2) suivre immédiatement, ou de très près, l'achèvement du noviciat régulier — quelle qu'ait été la durée de celui-ci (un an, dix-huit mois, deux ans ou trente mois au maximum). Cependant, les commentateurs du Code (Creusen, Bastien) admettent que l'on retarde la profession de quelques novices (ou même de toutes les novices), soit pour n'avoir qu'une cérémonie unique de profession, soit en raison de la difficulté de placer la retraite en temps voulu.

De combien pourra être ce retard ? — De « quelques jours » répond Creusen (*Rel. et religieuses*, n° 220). — « Peu considérable » dit Bastien (*Directoire canonique*, n° 474). — Le P. de Carlo va jusqu'à « un mois et même au-delà (*ultra mensem*) », mais il exige une cause « juste et *grave* », et non une pure raison de convenance (*Jus religiosorum*, n° 286) [7].

[5] Nous disons bien : « à l'anniversaire exact des premiers vœux temporaires » (au moins quand ceux-ci n'auront duré que *trois ans*), et non à l'anniversaire du *dernier renouvellement* annuel, car ce renouvellement a pu être anticipé (ainsi que nous le verrons). Si donc la première profession a été émise le 25 mars, c'est au plus tôt à cette date (trois ans après) que pourront être prononcés les vœux perpétuels, même si, l'année précédente (en cas de rénovation annuelle) les vœux temporaires avaient été, par anticipation, renouvelés au 10 mars. Sinon, les trois années de vœux temporaires strictement exigées ne seraient pas complètes.

[6] Il semble que les vœux temporaires émis pour la première fois le 25 mars, et *renouvelés* par anticipation le 25 février de l'année suivante, seront *valables* jusqu'au 25 mars subséquent, sinon la faculté d'anticiper la rénovation équivaudrait à celle d'*abréger* le temps des vœux antérieurs. C'est l'avis de Vermeersch (*Epitome*, I, n. 728) et de Creusen (*Religieux et religieuses*, n. 236). Le P. Goyénèche (*Quæstiones canonicæ*, I, p. 442), qui est d'un avis contraire, est obligé de reconnaître que *au moins la dernière profession temporaire* (celle qui précède la profession perpétuelle) devra être faite de manière à revenir à la date anniversaire de la première profession (25 mars) sous peine d'abréger les trois années requises pour la validité des vœux perpétuels.

[7] A notre avis, serait insuffisante l'attente de l'arrivée d'un parent, d'un prêtre ami pour la cérémonie (même si ce dernier devait donner le sermon...). En général, il serait *préférable* de ne pas donner à la prise d'habit (entrée au noviciat), pas plus qu'à la profession temporaire, trop de solennité extérieure. En conservant à ces deux cérémonies un caractère intime (en présence de la communauté et de quelques familiers) on éviterait de donner l'impression d'une prise d'engagements définitifs (impression trop souvent soulignée encore par les paroles imprudentes d'un sermon grandiloquent), alors qu'il n'en est rien... Dans l'intention de l'Eglise le noviciat n'est qu'un essai et la profession temporaire une première épreuve, qui, en cas d'insuccès, laissent au sujet la liberté de se retirer en tout bien et tout honneur.

C'est à la profession *perpétuelle* qu'il faudrait réserver la plus grande solennité, alors que c'est souvent le contraire qui a lieu.

Quelle autorité de la Congrégation pourra autoriser ce retard ? Normalement celle qui est habilitée pour les constitutions à « admettre » à la profession : donc la Supérieure générale, ou au moins une supérieure majeure (provinciale), avec l'avis du conseil ou du chapitre.

— *b*) S'il s'agit de *vœux temporaires* déjà émis (soit directement pour trois ans, soit seulement pour un an et renouvelables chaque année), le Code ne prévoit *aucun retard pour la rénovation*. Et c'est à ces vœux spécialement que s'applique la prescription du canon 577, § 1 : ils doivent être renouvelés le jour même où ils arrivent à expiration. La raison est patente : la religieuse qui a fait profession ne doit rester aucun instant sans être liée par ses vœux. S'il en était autrement, le sujet, ayant cessé momentanément d'être religieuse, aurait, dans l'intervalle, la possibilité de disposer librement de ses biens (à l'encontre du canon 580), de les céder à titre gratuit ou de modifier son testament (à l'encontre du canon 583). Tout cela serait peu conforme à l'esprit religieux et très loin de la pensée de l'Eglise.

On pourrait imaginer cependant des cas (non prévus par le droit), où la rénovation immédiate des vœux offrirait de grosses difficultés : par exemple si l'évêque (qui habite loin et doit présider la cérémonie) était obligé de se déplacer deux fois à peu d'intervalle : par exemple si cette rénovation, fixée au 25 mars, devait être suivie par une profession perpétuelle le 20 avril. — La solution la plus conforme au droit serait d'*anticiper* la profession perpétuelle en plaçant la cérémonie commune au 25 mars ; mais la chose n'est *possible* canoniquement que dans le cas où la future professe perpétuelle aurait prolongé la période des vœux temporaires *au-delà de trois ans* [8] ; sinon la profession perpétuelle serait invalide, par suite de la réduction du triennat.

Si cette solution n'est pas possible, force sera de reculer le renouvellement des vœux temporaires à la date du 20 avril, puisqu'une raison majeure s'oppose à la rénovation régulière à la date du 25 mars. Il faudra alors prévoir l'émission de vœux pour la période intercalaire du 25 mars au 20 avril, attendu que les professes temporaires ne peuvent demeurer « sans vœux ». Mais l'émission de simples vœux privés (comme le propose notre correspondant) ne saurait être une solution valable. Seuls, en effet, les vœux « publics », c'est-à-dire émis devant l'Eglise, et reçus par elle dans les formes prescrites, ont une valeur *juridique* (canons 488 et 1308). L'émission de vœux *privés* est incapable de placer ou de maintenir un sujet dans l'*état religieux* [9]; les professes temporaires cesseraient donc d'être canoniquement des « religieuses » durant plusieurs semaines ; ce qui est inadmissible. Il faudra donc que ces vœux intercalaires soient faits devant des autorités juridiquement aptes à les recevoir (ou leurs *délégués*) et inscrits au registre, afin qu'il soit possible d'en faire la preuve.

Quelle « autorité » religieuse a capacité de *retarder* ainsi la rénovation normale des vœux ? La même qui, aux termes des constitutions, est habilitée à « admettre » les sujets à cette rénovation. Donc pas la supérieure *locale* d'une maison, à moins qu'elle ne soit en même temps supérieure « majeure ».

L'*omission* pure et simple de l'émission de vœux intercalaires (ou, — ce qui revient au même — l'émission de vœux « privés », ou encore une rénovation faite seulement devant la supérieure locale *non légitimement mandatée*) nuirait-elle à la *validité* de la rénovation subséquente des vœux ? Rien dans le droit ne permet de l'affirmer. C'est donc simplement une question de *licéité* qui est en cause (can. 11). Dans la formule de rénovation « intermédiaire », les religieuses indiqueront le *temps* pour lequel elles renouvellent leurs vœux, afin que leur portée exacte soit clairement déterminée [10].

4° Toutes proportions gardées, un léger retard de la *profession perpétuelle* pourrait également se concevoir en cas de force majeure ou de grandes difficultés à maintenir la cérémonie à la date exacte de l'expiration des vœux temporaires. Nous dirions même que les *motifs* capables de légitimer ce léger retard pourraient être la nécessité de conserver à cet acte la « solennité extérieure qui convient » (donc non seulement la présence de l'évêque, mais l'arrivée d'un prédicateur en renom, à fortiori du prédicateur de la retraite qui doit obligatoirement précéder la profession) [1].

Qui pourra autoriser ce retard ? — En règle générale, les mêmes autorités qui sont habilitées à admettre les sujets à la profession perpétuelle. Et l'on veillera en outre à ne pas laisser les religieuses « sans vœux », en leur faisant émettre des vœux (publics) temporaires pour la période correspondant au retard prévu.

Une difficulté pourrait cependant surgir dans le cas où l'une ou l'autre professe serait arrivée au terme du *sexennat complet* autorisé pour les vœux temporaires. Régulièrement, à s'en tenir au canon 575, § 1, les supérieures ne peuvent prolonger ce *maximum* de six ans ; d'autre part, les religieuses en question ne peuvent demeurer sans vœux... Il faudrait donc normalement recourir au St-Siège et

[8] Nous avons vu, en effet, que les Supérieures légitimes, qui, pour éprouver une professe, lui ont fait renouveler ses vœux temporaires *au-delà* du triennat strictement prescrit (pour un, deux ou trois ans) ont toujours la faculté de l'admettre plus tôt à la profession perpétuelle, si elles le jugent opportun.

[9] Au point de vue canonique, ils peuvent être comparés à la *rénovation de dévotion* que prescrivent les constitutions dans le but de ranimer la ferveur pour l'observation de vœux toujours valables. Cette rénovation ne saurait ni prolonger le temps pour lequel les vœux ont été émis, ni valider une profession nulle.

[10] Lorsque la rénovation des vœux temporaires (annuels ou triennaux) doit se faire non pas au jour anniversaire de la profession, mais à l'occasion de la retraite (dont la date n'est pas toujours fixe), la S. C. des Religieux ne fait pas trop de difficultés pour accorder un *indult* permettant de compter les années de profession « d'une retraite à l'autre », qu'il s'agisse de rénovation des vœux temporaires ou même de l'émission de la profession perpétuelle.

[1] Mais le simple désir de maintenir la cérémonie de profession au jour de fête traditionnel (Annonciation, S. Joseph, Assomption, Mont-Carmel) ne nous semblerait pas suffisant, à moins que vienne s'y *ajouter* un *autre* motif de convenance ou de nécessité.

obtenir un indult pour la circonstance. Si l'on n'a plus le temps nécessaire, il semble que l'évêque pourrait autoriser cette prolongation des vœux temporaires pour quelques jours (et même pour deux ou trois semaines selon la gravité du motif), attendu que le Saint-Siège a coutume d'accorder de semblables autorisations dans des cas analogues (can. 81). Mais toujours les religieuses devront émettre des vœux *publics* pour ce laps de temps.

En toute hypothèse, il n'apparaît pas que la *validité* de la profession perpétuelle soit affectée ni par un retard indu et non motivé de son émission, — ni par l'émission de vœux seulement privés (ou, ce qui revient au même, par l'émission de vœux devant une autorité non qualifiée) durant la période intercalaire, — ni même par l'absence totale de vœux durant cette même période.

On prendra garde cependant que l'absence de rénovation de vœux en temps voulu (ou l'émission de vœux canoniquement invalides) au cours de la période de vœux temporaires [2] n'ait eu pour conséquence (en totalisant les jours « sans vœux ») d'entamer les « trois ans » exigés strictement par le droit avant l'émission des vœux perpétuels. Un tel défaut aurait pour résultat de rendre nulle la profession perpétuelle émise dans ces conditions.

A. BRIDE.

[2] Ainsi, dans l'hypothèse d'une rénovation *annuelle* des vœux temporaires, et en supposant que la première profession ait eu lieu le 25 mars, si la première rénovation a eu lieu seulement le 1er avril (en retard), la seconde rénovation le 28 mars, — on ne saurait, sous peine d'invalidité, maintenir la profession perpétuelle au 25 mars (jour anniversaire des premiers vœux) : il manquerait huit jours pleins au triennat requis.

LES PLANTES DE LA BIBLE

Famille des LILIACEES

(suite)

L'ail et le lys sont seuls à représenter, dans la Bible, la famille des Liliacées.

Ail, oignon, poireau, échalotte rentrent dans un seul et même genre, l'*Allium* de Linné. Aussi ne peut-on s'étonner qu'à ce dernier se trouvent correspondre trois noms hébreux différents : *shoum*, ail commun, rencontré une seule fois dans les textes (*Num.*, XI, 5) ; *batsal*, (pluriel *betsalim*) : oignon, qui se trouve dans le même cas (*ibid.*) ; et *hâtzir* : poireau, qui, dans ce sens, accompagne une seule fois les précédents, mais en beaucoup d'autres passages est pris dans le sens de gazon, d'herbe en général.

On peut certes s'étonner qu'un peuple qui faisait si grand usage de ces condiments et légumes en ait laissé si peu de traces dans sa littérature. Mais celà s'explique si l'on songe aux immenses portions de ses écrits qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous et à l'absence, chez les Hébreux, de la peinture funéraire familière aux Egyptiens et si riche en témoignages sur les plantes alimentaires.

**

OIGNON

Sur l'Oignon (*Allium Cepa* L.) d'abord, que les Egyptiens, leurs peintures en témoignent, connaissaient et consommaient dès la plus haute antiquité [1]

Sa patrie originelle est l'Asie centrale, où il existe à l'état sauvage sur de nombreux points. Au Tien - Chan, on « le rencontre en quantités extraordinaires, dit F. Grenard, et il paraît y avoir trouvé son centre de dispersion » [2]. Regel l'a trouvé dans le Turkestan occidental, Boissier le signale en Afghanistan, Stokes l'a découvert spontané au Béloutchistan, Griffith et Thompson l'ont également rencontré en Inde occidentale dans la région de Lahore [3]. C'est donc sur une superficie immense, soit depuis la Mer Caspienne jusqu'à l'Inde, en aire discontinue, que l'Oignon croît naturellement ; c'est de ces vastes étendues qu'il a rayonné par la culture, dès les temps préhistoriques, dans toutes les directions. Ainsi se fait - il que ses noms, tant sanscrits que chinois, tant hébreux qu'égyptiens, tant grecs que latins, n'ont entre eux aucune parenté apparente.

Pour les Egyptiens c'était l'*hedjou*, lu aussi *bodjar*, que l'on peut peut-être rapprocher, avec Buschan, du *batsal* hébreu. On voit par les monuments, que dès les premières dynasties, l'Oignon constituait l'un des aliments à la fois les plus habituels et les plus estimés du peuple. C'est que le climat de même que le sol égyptien lui permettaient d'acquérir des qualités particulières, beaucoup plus prononcées que dans le midi de l'Europe ; il y est « remarquablement gros, doux et sucré » [4]. Aussi, peu de plantes ont été plus abondamment représentées dans les peintures des tombeaux et offertes ainsi à l'appétit des morts. Si Hérodote s'est laissé abuser dans le décompte des Oignons, Aulx et Poireaux, qu'il a cru lire sur la pyramide de Chéops (IVe dynastie, vers 2.600 av. J.-C.) [5], il témoigne du moins de la grande place tenue par ces aliments dans les menus des ouvriers constructeurs, qui étaient aussi ceux des Israélites d'avant l'Exode [6]

Nombre d'autres témoignages sur l'emploi alimentaire considérable, dès les anciens temps de l'oignon et des espèces voisines, chez les Egyptiens, sont fournis par les monuments. Presque contemporaine de celle de Chéops, une pyramide de Saqqarah (Ve dynastie) porte des peintures d'oignons ; dans

[1] Pierre Montet, *La Vie quotidienne en Egypte*, Paris, 1946, p. 83.

[2] Fernand Grenard, dans *Géographie universelle*, t. VIII, *Asie occidentale et Haute-Asie*, Paris, 1929, p. 299.

[3] A. de Candolle, *L'origine des plantes cultivées*, Paris, 1886, p. 52-54 ; G. Buschan, *Vorgeschlichtliche Botanik*, Breslau, 1895, p. 91 et sq. — Hasselquist (1752), prétendait même que l'Oignon existe à l'état sauvage en Palestine « aux environs de Jéricho », assertion sans vraisemblance ; l'Oignon ne croît en Palestine que cultivé. (Post, *Flora*, t. II, p. 638).

[4] G. Gilbault, *Histoire des Légumes*, Paris, 1912, p. 161.

[5] Hérodote, *Histoires*, II, 125. — Le biochimiste finlandais Virtanen pense qu'en plus de leur rôle alimentaire, ail et oignon étaient distribués aux bâtisseurs de la pyramide dans un but prophylactique : les architectes « protégeaient ainsi les ouvriers contre les épidémies de typhus et de choléra ». (*Constellation*, oct. 1958, p. 169).

[6] Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, Leipzig, 1886, p. 195-198. — G. Buschan, *l. c.*

une procession rituelle, peinte un peu plus tard (VI° dynastie, vers 2.300 av. J.-C.), on voit hommes et femmes porter au roi Néferkaré Pépi II des offrandes parmi lesquelles figurent des oignons. Ces productions revêtaient même fréquement un caractère religieux en tant que dons déposés sur les tables d'oblation, soit liées en bottes, soit sortant de cornes d'abondance. De là sans doute est venue l'idée exprimée par Juvénal, et même par Pline, que les Egyptiens avaient fait de l'oignon une de leurs divinités [7].

Partant de ces données, on s'explique bien les lamentations des Hébreux, au cours de leurs pérégrinations dans des espaces à peu près désertiques, sur l'absence absolue des aliments accoutumés en terre d'Egypte, des oignons en particulier, et sur leur lassitude pour la nourriture monotone constituée par la manne. « Le peuple se mit à se plaindre de souffrir, à se lamenter et à dire : Qui nous donnera de la viande à manger ? Où sont les poissons que nous savourions en Egypte, les concombres, les pastèques, les poireaux, *châtzir*, les oignons *betsalim*, les aulx, *shoumin* ! Maintenant nos forces nous abandonnent ! Plus rien d'autre sous la dent que cette éternelle manne ». (*Num.*, XI, 4-6)

Sortis de ces déserts les Israélites ne se débarrassèrent jamais de ce genre de convoitises, dictées à la fois par leur appétit, par un inconscient souci d'hygiène et par les usages des diverses populations orientales. Une règle d'origine babylonienne, rapportée par les *Halâkoth* de la Mischna, ordonnait de manger en certains mois des oignons et des aulx, dans d'autres des poireaux [8]. De l'abondant usage, dans leur nourriture, de ces aliments fortement odorants, était née la réputation de puanteur attachée aux Juifs dès l'antiquité et pendant tout le Moyen-âge.

L'oignon est resté de grande consommation jusqu'aux temps modernes. De là vient la multiplicité de ses sortes dans les cultures, blancs, jaunes, rouges, violacés, ronds ovoïdes, etc...

Il existe de plus des espèces, très voisines des suivantes, que leur légende tout au moins rattache aux pays bibliques. On nomme « Oignon d'Egypte » la rocambole des Russes (*A. Scorodoprasum* L.), espèce sauvage des bois sablonneux, des vignes et du bord des eaux en Europe, mais inconnue en Egypte. On a prétendu que l'échalotte était originaire, d'après son nom (*A. Ascalonicum* L.), d'Ascalon, la ville maritime de Judée [9], or cette espèce était inconnue des anciens et n'a jamais été trouvée à l'état sauvage ni en Palestine ni ailleurs [10].

AIL

Comme l'Oignon, l'Ail commun (*A. sativum* L.) laissait de douloureux regrets dans le cœur des hébreux fuyant l'Egypte et la servitude (*Num.*, XI, 5). Aussi étranger que l'oignon à la flore naturelle de l'Egypte, l'ail y était consommé néanmoins, et en conséquence cultivé, en énorme quantité , c'était l'un des aliments les plus habituels des constructeurs de pyramides. Son nom *shoum* a passé dans l'arabe *toûm*, le punique *soum* et se rattache à l'assyrien *sumu* [1].

De même encore que l'Oignon, l'ail était originaire de l'Asie centrale. Les grandes steppes des Kirghises, en Dzoungarie, sont la seule région où on l'ait jamais rencontré, de façon certaine, à l'état sauvage [2] Ces steppes, ni grandes étendues à l'herbe rase, ni prairies couvertes de hautes herbes tendres et gonflées de suc, sont des champs de graminées dures, à feuilles étroites et enroulées sur elles-mêmes, comme celles de nos friches, au milieu desquelles croissent, des espèces bulbeuses : Tulipes, Scilles et Fritillaires, mêlées de quelques autres plantes à floraison printanière. Dès la fin de juillet, tout celà jaunit et se dessèche et la steppe n'est plus qu'un espace aride et mort. Quelques vallées cependant conservent de la verdure dans ce désert d'aridité, et c'est dans deux de ces vallées, celles de Kauman et de Chautan, qu'Ed. de Regel, directeur du Jardin botanique de Saint-Pétersbourg, a découvert l'Ail à l'état sauvage [3]. S'il en a existé, dans le passé, d'autres stations, elles ont disparu dès les temps préhistoriques, exploitées et épuisées pour leur consommation par les anciens nomades de toute provenance, peu soucieux de les préserver et ignorant l'art de les cultiver.

L'Ail s'est répandu depuis l'Asie centrale, mais par la culture, dans le monde entier, et sous deux formes : l'une à tige droite dressée, l'autre, plus robuste à tige recourbée une ou deux fois sur elle-même, rappelant ainsi, d'où son nom, un reptile lové et immobile (*A. Ophioscorodon* Link.). Cette dernière forme est dite aussi Rocambole, par confusion avec l'*A. Scorodoprasum* L.

L'originalité de l'ail commun réside à la fois dans la structure toute spéciale de son bulbe, constitué d'un cayeu central entouré de plus ou moins nombreux caïeux périphériques, dits « gousses d'ail » enfermés dans une enveloppe commune, et dans son odeur caractéristique, due à son essence riche en bisulfure d'allyle.

[7] Juvenal, *Satires*, XV :
Porrum et cæpe nefas violare ac frangere morsu.
O sanctas gentes quibus hæc nascuntur in hortis
Numina !
Pline, *Hist. nat.*, XIX, 101 : « Alium cepasque inter deos in jejurando habet Aegyptus ».
La grossièreté de certaines conceptions religieuses des Egyptiens et la confusion générale de ces conceptions mêmes où magie et croyances sont amalgamées, suffisent à expliquer ces opinions des auteurs latins.

[8] Imm. Lœw, *Flora der Juden*, t. II, Vienne et Leipzig, 1924, p. 145.

[9] C'est Pline, *Hist. nat.*, L. XIX, § 101 (c. XXXII) qui, par suite d'une méprise sur le texte de Théophraste (*Hist. Plant.*, L. VII, c. IV, § 7 et 8), a propagé la légende de l'origine palestinienne de l'échalotte. Là dessus s'est greffée une autre légende attribuant son importation en Europe aux Croisés. Linné n'a fait que renforcer ces erreurs en donnant à l'échalotte l'épithète d'*ascalonicum*.

[10] A. de Candolle y voit, avec toutes vraisemblances, une forme culturale de l'oignon (*Origine des plantes cultivées*, p. 56), qui se serait distinguée plus nettement vers le début de notre ère.

[1] En égyptien le nom hiéroglyphique de l'ail serait *Khizan*, « reconnu au grand papyrus Harris et dans la version copte de la Bible ». (Pierre Montet, *La vie quotidienne en Egypte*, Paris, 1946, p. 84).

[2] A. de Candolle, *l. c.*, p 51 ; G. Buschan, *Vorgesch. Botanik*, p. 95 ; Lœw, *l. c.*, p. 138.

[3] Ed. Regel, *Alliorum Monographia*, St-Petersbourg, 1875, p. 44 ; *Allii species*... St-Petersbourg. 1887.

C'est cette odeur qui le fait ou rechercher, par exemple « par les Juifs, les Russes et les Turcs » [4], ou détester par les odorats plus susceptibles. Il y a là autre chose qu'une question de goût personnel. « On pourrait, remarque V. Hehn [5], partager les peuples en deux grands groupes, l'un qui aime l'Ail, l'autre qui le déteste, le premier du sud-est, le second du nord-ouest de l'Europe, en somme celui des populations méditerranéennes, et celui des nord-occidentaux ».

Les Juifs échapperaient cependant à cette classification, si l'on s'en rapporte à la croyance bien ancrée du Moyen-âge au fameux *fœtor judaïcus*. Dès les premiers siècles de notre ère, était bien établie cette réputation de puanteur, au dire d'Ammien Marcellin [6]. Marc-Aurèle, vainqueur des Marcomans et des Quades, se rendait en Egypte, en traversant la Palestine, et offusqué de l'odeur et des criailleries des Juifs, il répétait : « O Marcomans, Quades et Sarmates, j'ai enfin trouvé plus rustres que vous ! »

L'ail a continué à tenir une grande place dans les mœurs, l'alimentation et la médecine des Juifs ; son nom revient fréquemment dans la *Mischna* [7], et l'image qu'ils se faisaient des festins obligatoirement apportés par l'ère messianique, comportait, d'après saint Jérôme, de l'ail avec des gelinottes et des faisans.

(*A suivre*) P. F.

[4] Hegi, III. *Flora*, t. II, p. 230.
[5] V. Hehn, *Kulturpflanzen*, 6e éd., p. 190, t. II, p. 146.
[6] Ammien Marcellin, *Rerum gestarum libri* XXXI, L. XXII, V. 5 : « Ille enim cum Palestinam transiret, Ægyptum petens, fœtentium Judeorum et tumultuantium, sæpe tædio percitus dolenter dicitur exclamasse : O Quadi, O Sarmattes.. tandem alios vobis inertiores inveni ».
[7] Lœw, *l. c.*, p. 145, donne un relevé d'une cinquantaine de citations à son sujet ; voir aussi aux p. 141 148. — p. 145, avec référence à saint Jérôme. *Zach.*, XIV, 11.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

CHRONIQUE CATECHISTIQUE

1. — Nous avons présenté avec éloges à deux reprises le *Catéchisme* national allemand, d'abord dans le texte original (*Ami*, 1955, p. 775-776), puis dans sa traduction française (1958, p. 318). Pour en faciliter l'usage en meilleure connaissance de cause, les Editions du Cerf ont eu l'heureuse idée de publier la traduction des rapports destinés à expliquer l'histoire de ce catéchisme, son plan, la forme des leçons, la nature de ses illustrations, et ses multiples ressources tant didactiques que catéchétiques et pastorales [1]. En tout 9 chapitres dus à 6 spécialistes ayant collaboré plus ou moins activement à l'élaboration du catéchisme. Ce volume sera bienvenu auprès des nombreux catéchistes qui s'inspirent du « *Catéchisme biblique* », parvenu à son 21e mille.

2. — Nous avons aussi présenté (1958, p. 318) le premier tome du livre du Maître de ce catéchisme, intitulé *Manuel du catéchisme biblique*. Un deuxième volume vient d'être traduit [2]. Il commente les leçons 22 à 44, c'est-à-dire celles qui sont relatives à Jésus-Christ, à l'Esprit-Saint et à la Trinité, suivant le plan historique adopté par le catéchisme allemand. On y trouve la même richesse que dans le tome précédent. Les explications, alinéa par alinéa, sont abondantes, les formules de « catéchèses » variées. Le catéchiste n'aura qu'à puiser dans ces pages pour faire un catéchisme vivant, solide et concret.

3. — Voilà peu de temps, le P. RANWEZ publiait en collaboration avec des parents chrétiens, un volume intitulé *Ensemble vers le Seigneur* (cf. *Ami*, 1958, p. 48), « l'éducation religieuse en famille ». Une nouvelle édition vient de paraître [3], comportant les perfectionnements suivants : un chapitre nouveau a été intercalé après le deuxième. On y expose les principes généraux de l'évolution religieuse et des méthodes qu'il convient d'y adapter. Les chapitres sur l'éducation des enfants de 3 à 7 ans et sur celle des adolescents ont été complétés. Des renvois précis aux recueils de chants les plus connus remplacent la reproduction des textes. Les caractères sont plus gros, le format plus grand. Peut-être regrettera-t-on les agréables illustrations de la première édition, remplacées par quelques photos hors-texte. Toujours est-il que ce volume est à recommander vivement aux parents

4. — C'est une transformation du même genre que M. l'abbé René ANDRÉ et sa sœur viennent de réaliser dans leur petit, mais précieux manuel *Avec Jésus vers le Père* [4]. Cette 4e édition, substantiellement semblable à la première (cf. *Ami*, 1953, p. 271), compte quelques leçons de plus (sur le péché originel et la confirmation). En tout 40 leçons, mettant à la portée des enfants de 6 à 8 ans les principales vérités chrétiennes, d'une manière claire et vivante. Le texte a été perfectionné. La rubrique : *dessinons* a été souvent remplacée par : *réfléchissons*. Le format est plus grand, les caractères plus beaux, la disposition plus aérée et plus agréable. Cette édition sera encore plus appréciée que les précédentes.

5. — M. le chanoine BOYER a entrepris depuis plusieurs années une série de manuels catéchistiques pour les enfants, en commençant par les plus petits. A partir de 9 ans, c'est *Notre histoire d'enfant de Dieu*, basé sur la Bible (cf. *Ami*, 1955, p. 423). Pour l'année suivante, c'est *Notre vie d'enfant de Dieu*, basé sur la liturgie (*Ami*, 1958, p. 47). Poursuivant son travail, l'auteur vient de faire paraître *Notre Credo d'enfant de Dieu* [5], destiné à l'année de la Profession de Foi.

Comme son titre l'indique, l'auteur centre les matières sur le Credo. Il synthétise ainsi en les enrichissant les éléments esquissés dans les volumes précédents. La partie principale de chaque chapitre est constituée par un exposé doctrinal de 4 pages environ. Exposé clair et riche en citations bibliques. La page suivante suscite la réflexion, la recherche dans la Bible et la liturgie, et la mise en pratique de la doctrine. La dernière page reproduit les principales questions dc catéchisme national. Près de la moitié des questions sont ainsi rattachées au Credo. De nombreuses photos choisies illustrent l'exposé.

[1] Hubert FISCHER. *Histoire et signification du catéchisme biblique*. In-8 carré de 140 p., 450 fr. — Paris, Editions du Cerf, 1958.

[2] *Manuel du catéchisme biblique*. Tome I : *Dieu et notre rédemption* ; 2e partie. In-8 de 408 p., 1.260 fr. — Paris, mêmes éditions, 1959.
[3] P. RANWEZ, S. J. et collaborateurs. *Ensemble vers le Seigneur*. In-8 de 268 p. — Bruxelles, Editions de Lumen Vitæ, 1959.
[4] René et Marie-Louise ANDRÉ. *Avec Jésus vers le Père*. In-8 de 96 p. — Editions Robert, 28, rue du Bon Pasteur, Lyon.
[5] Chanoine A. BOYER. *Notre Credo d'enfant de Dieu*. In-8 de 214 p., 480 fr. — Paris, L'Ecole, 1959.

Ce catéchisme a l'avantage de présenter la doctrine catholique d'une manière concrète, historique et vivante. Il plaira aux enfants et leur profitera.

6. — Dans un petit livre du même format [6], M. le chanoine BOYER explique l'essentiel de ce que l'enfant doit savoir au sujet de la messe : son sens et son importance, l'autel et sa garniture, les linges et les vases sacrés, les vêtements et ornements sacerdotaux, et le déroulement des cérémonies. De nombreuses photos illustrent la doctrine et représentent les gestes liturgiques.

7. — Enfin le même auteur publie un album destiné au tout premier enseignement des enfants [7]. Cet album peut même leur servir avant qu'ils ne sachent lire, les explication de la catéchiste étant suffisantes à la rigueur. Les images sont en deux couleurs. La plupart d'entre elles sont très évocatrices. La création, la chute, la venue du Sauveur, son sacrifice, sa résurrection, ses exemples, sa présence dans l'Eglise, sont résumés et illustrés. Ce recueil fera la joie des Tout-Petits en même temps qu'il les instruira.

8. — La Maison de Gigord vient de publier 4 pochettes de *fiches* sur des sujets variés [8]. Chaque fiche contient un croquis dû aux Bénédictines de la Rochette, surmonté d'un titre et expliqué par un texte de l'Ecriture. Ce sont les 3 « étages » de la fiche. Le catéchiste doit couper les feuilles en trois morceaux. Il mélange le tout et l'enfant doit reconstruire l'ensemble primitif. Pour la messe les textes sont à part.

On reconnaît là un « jeu » déjà connu en méthodologie catéchistique. Mais le P. de Guilhermier l'exploite à fond. Il explique clairement sa méthode dans un dépliant identique pour chaque pochette. En suivant ses conseils, les catéchistes auront là un matériel qui pourra être utilisé depuis les classes enfantines jusqu'à l'âge de onze ou douze ans. Une série sur l'Ancien Testament est en préparation.

Le tout est une annexe de la Collection « Fils de lumière », du même éditeur. Mais on pourra s'en servir même si on a adopté un autre manuel. *La Messe* compte 32 fiches, *La Salut* 31, La *Vie de Marie* et le *Rosaire* 15. Les croquis sont de style moderne : gros traits silhouettant les lignes essentielles ; les traits du visage ne sont pas même esquissés. L'ensemble est pieux et évocateur. La plus grande partie des dessins (pas tous...) nous paraissent réussis dans leur genre, qui plaira peut-être moins à certains adultes qu'aux enfants. Une remarque liturgique : pourquoi ne mettre qu'un cierge à la messe, alors qu'il en faut deux ?

9. — *Lumen Vitæ*. — Revue internationale de la formation religieuse (Janvier-Mars 1959). — Bruxelles, 184, rue Washington.

Ce numéro a pour objet « *Orientations liturgiques en catéchèse* ». Les articles se répartissent entre les diverses étapes de l'évolution religieuse. Ils sont nombreux (14), mais quelques-uns très courts. Signalons au moins l'étude suggestive sur le signe dans la liturgie et la catéchèse, le programme d'entretiens religieux pour les jardins d'enfants, une initiation des tout-petits à la sainte messe, des suggestions pour un catéchisme liturgique, une étude psychologique sur le sentiment de la justice immanente chez les enfants, etc. L'ensemble est riche et intéressant. La chronique internationale porte sur l'Espagne, le Congo belge et l'Inde ; la bibliographie est espagnole.

Les loisirs des jeunes. Numéro spécial du *Bulletin de l'U. R. E.* — In-8 de 352 p. — Secrétariat de l'U.R.E., 20, rue Gay-Lussac, Paris-5[e].

Compte rendu du 13[e] congrès national de l'Union des Religieuses Enseignantes, qui se tint à Paris en juillet 1958 et réunit 1.500 religieuses. Les principaux sujets traités en conférences furent les suivants : place des loisirs dans la civilisation actuelle, loisirs des adolescentes, loisirs des jeunes en différents milieux, le Jour du Seigneur, vacances et problèmes familiaux, le disque, le cinéma, les illustrés, le théâtre, les valeurs du plein air, les associations de loisirs, le sens chrétien du loisir.

Les quinze carrefours avaient pour objet : les loisirs dans les différents milieux (ouvrier, rural, indépendant) : les loisirs scolaires (sport, sorties, activités manuelles, etc.) ; la télévision, les bibliothèques publiques, la chanson moderne, et les loisirs de plein air (colonies, camps, sports d'hiver, tourisme).

Ce volume très riche s'impose aux éducateurs et surtout aux éducatrices chrétiennes. Ils y trouveront une foule de renseignements théoriques et pratiques, et des suggestions qui les aideront à accomplir chrétiennement une tâche difficile.

Comptes rendus bibliographiques

F. CUTTAZ. — **Notre Pentecôte. Le sacrement de Confirmation.** — 240 p. (14 × 19), 600 fr. (pour les lecteurs de l' « Ami », 400 fr.) ; port, 50 fr. — Chez l'auteur, 13. rue J.-J. Rousseau, Annecy (Hte-Savoie). C. c. p. Lyon 382.14 — 1958.

Cette seconde édition d'un ouvrage qui a été accueilli avec faveur par le public, a été revue et augmentée. Ces modifications concernent particulièrement le ch. I où l'expression traditionnelle qui compte parmi les effets de ce sacrement « *robur ad pugnam* » a reçu une justification pleinement satisfaisante du fait qu'à notre époque le nombre et la force des influences dangereuses pour la foi et la vertu ne font que croître ; — puis le ch. II où la nature et la portée des engagements que prend le confirmé reçoivent des explications plus éclairantes ; — enfin le ch. V sur la nature précise de la grâce sacramentelle propre à la confirmation.

Nos confrères et les catéchistes trouveront dans ce livre une ample matière d'où ils tireront aisément les éléments d'une bonne préparation — sous forme de retraite ou autrement — à la réception d'un Sacrement trop superficiellement connu par beaucoup de chrétiens.

[6] Chanoine A. BOYER. *La sainte Messe*. In-8 de 96 p., 270 fr. — Paris, l'Ecole, 1958.

[7] Chanoine A. BOYER. *Le Seigneur Jésus*. Album in-8 de 64 p., 210 fr. — Paris, l'Ecole, 1958.

[8] L. de GUILHERMIER, S. J. *Exercices pour le catéchisme :* — 1. *La Messe.* — 2. *Le Salut* (Passion-Résurrection). — 3. *Vie de Marie.* — 4. *Les mystères du Rosaire.* — Quatre pochettes de fiches (13 × 17), aux prix respectifs de 460, 280, 160 et 160 fr. — Paris, de Gigord, 1959.

IMPRIMATUR

Lingonis die 28 aprilis 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)